

RIVISTA STORICA ITALIANA

ANNO CXXXII - FASCICOLO II



Edizioni Scientifiche Italiane

SOMMARIO

VOL. CXXXII - FASC. II - AGOSTO 2020

MARIA TERESA FATTORI, «Licere-Non licere». <i>La legittimità della schiavitù nelle decisioni della Sede apostolica romana tra XVII e XIX secolo ..</i>	»	393
MARIA TOSCANO, 1815-1845. <i>I moderati nel Regno di Napoli tra speranze costituzionali e repressioni. Il carteggio Monticelli</i>	»	437

LE CATEGORIE DELLA STORIA MODERNA ALLA PROVA DELLA STORIA GLOBALE

a cura di Patrizia Delpiano

<i>Introduzione. Ripensare la storia moderna?</i>	»	477
MARCO MERIGGI, <i>La prospettiva globale e il tema dello stato</i>	»	488
FRANCO MOTTA, <i>Sguardo globale e storiografia sul cristianesimo di età moderna</i>	»	517
ANTONELLA ROMANO, <i>Ce que l'histoire globale fait à la «révolution scientifique», ou la fin d'un grand récit et ses multiples conséquences</i>	»	542
VITTORIO H. BEONIO BROCCIERI, <i>La rivoluzione industriale e la global history</i>	»	569
GUIDO ABBATTISTA, <i>Il 'colonialismo' come categoria storiografica all'epoca della global history</i>	»	595
PIERRE SERNA <i>La Révolution française à l'heure de la mondialité ou l'hypothèse d'un Empire républicain</i>	»	624

DISCUSSIONI

PAOLA VOLPINI, <i>La diplomazia nella prima età moderna: esperienze e prospettive di ricerca</i>	»	653
--	---	-----

RECENSIONI

KYLE HARPER, <i>Il destino di Roma. Clima, epidemie e la fine di un Impero</i> (A. Marcone)	»	684
ALDO A. SETTIA, <i>Castelli medievali</i> (A. Di Muro)	»	688
<i>Sa Massaria. Ecologia storica dei sistemi di lavoro contadino in Sardegna</i> , a cura di Giovanni Serreli, Rita T. Melis, Charles French e Federica Sulas (A. Cortonesi)	»	692
<i>Carteggi fra basso medioevo ed età moderna. Pratiche di redazione, trasmissione e conservazione</i> , a cura di Andrea Giorgi, Katia Occhi (B. Gelli)	»	697

GIANCARLO PETRELLA, <i>L'impresa tipografica di Battista Farfengo a Brescia fra cultura umanistica ed editoria popolare (1489-1500)</i> (G. Fragnito)	»	704
GIGLIOLA FRAGNITO, <i>Rinascimento perduto. La letteratura italiana sotto gli occhi dei censori (secoli XV-XVII)</i> (G. Caravale)	»	708
ANDREA DONATI, <i>Vittoria Colonna e l'eredità degli spirituali</i> (M. Firpo)	»	715
<i>The Politics of Commercial Treaties in the Eighteenth Century. Balance of Power, Balance of Trade</i> , ed. Antonella Alimento, Koen Stapelbroek (A. Trampus)	»	721
SILVANA BARTOLI, <i>La felicità di una donna. Émilie du Châtelet tra Voltaire e Newton</i> (G. Ricuperati)	»	723
ORAZIO CANCELLO, <i>I Florio. Storia di una dinastia imprenditoriale</i> (A. Spagnoletti)	»	726
SILVIA GIORCELLI BERSANI, FILIPPO CARLÀ-UHINK, <i>Monsieur le Professeur... Correspondances italiennes 1853-1888. Theodor Mommsen, Carlo, Domenico, Vincenzo Promis</i> (A. Mattone)	»	730
LIBRI RICEVUTI	»	738
SUMMARY	»	740

In copertina:

Il gesuita Matteo Ricci e Xu Guangqi, mandarino imperiale e scienziato cinese (incisione, 1670c. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek).

Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a.

80121 NAPOLI - Via Chiatamone, 7 - Tel. 081/7645443 - fax 7646477

Internet: www.edizioniesi.it E-mail: info@edizioniesi.it periodici@edizioniesi.it

La Rivista Storica Italiana è pubblicata in fascicoli quadrimestrali nei mesi di aprile, agosto, dicembre. Ogni annata, complessivamente, conterà di oltre mille pagine.

Comitato direttivo: MARTIN BAUMEISTER, LODOVICA BRAIDA, PAOLO CAMMAROSANO, PATRIZIA DELPIANO, VINCENZO FERRONE, MASSIMO FIRPO (direttore responsabile), UMBERTO GENTILONI, GIUSEPPE MARCOCCI, ARNALDO MARCONE, LUIGI MASCILLI MIGLIORINI, ANTONELLO MATTONE, MARCO MILETTI, DANIELA RANDO, ANTONIO TRAMPUS, PIETRO VANNICELLI, MARIA ANTONIETTA VISCEGLIA (condirettrice)

Redazione: FRÉDÉRIC IEVA

Comitato scientifico: LUCA ADDANTE, JOACHIM ALBAREDA, EUGENIO F. BIAGINI, DINO CARPANETTO, ELENA BONORA, GIORGIO CARVALE, MARIA ELENA CORTESE, DENIS CROUZET, CHRISTOF DIPPER, FILIPPO DE VIVO, KATHERINE FLEMING, MIGUEL GOTOR, VINCENZO LAVENIA, NINO LURAGHI, GERMANO MAIFREDA, BRIGITTE MAZOHL, MAURO MORETTI, ELISA NOVI CHAVARRIA, FRANCESCO PRONTERA, STEFAN REBENICH, DANIEL ROCHE, CLAUDIO ROLLE, FEDERICO ROMERO, MARTIN ROTHKEGEL, LORENZO TANZINI, GIOVANNI TARANTINO, CHRIS WICKHAM

Sito *web* a cura di Antonio d'Onofrio

Condizioni di abbonamento per il 2020

Enti: Annata compl.	€ 170,00	Fascicolo singolo	€ 85,00
Privati: Annata compl.	€ 125,00	Fascicolo singolo	€ 63,00
Eestero: Annata compl.	€ 330,00	Fascicolo singolo	€ 165,00

I prezzi si intendono comprensivi di IVA.

La sottoscrizione a due o più riviste, se effettuata in un unico ordine e direttamente presso la casa editrice, dà diritto ad uno sconto del 5% sulla quota di abbonamento.

Gli sconti non sono cumulabili.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno e dà diritto a tutti i numeri dell'annata, compresi quelli già pubblicati. Il pagamento può essere eseguito con queste modalità:

- con versamento tramite bollettino postale sul n.c.c. 00325803, intestato a Edizioni Scientifiche Italiane S.p.a., via Chiatamone, 7 - 80121 Napoli.
Sul modulo devono essere indicati, in modo leggibile i dati dell'abbonato (nome, cognome ed indirizzo) e gli estremi dell'abbonamento.
- mediante bonifico bancario sul c/c 10278889, intestato a Edizioni Scientifiche Italiane S.p.a., via Chiatamone, 7 - 80121 Napoli; - Banca Fideuram S.p.a. - IBAN IT73J0329601601000067209851.
- a ricevimento fattura (formula riservata ad enti e società)

Per garantire al lettore la continuità nell'invio dei fascicoli l'abbonamento che non sarà disdetto entro il 30 giugno di ciascun anno si intenderà tacitamente rinnovato e fatturato a gennaio dell'anno successivo.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo. Decorso tale termine si spediscono contro rimessa dell'importo. Per ogni effetto l'abbonato elegge domicilio presso le Edizioni Scientifiche Italiane S.p.a.

Le richieste di abbonamento, le segnalazioni di mutamenti di indirizzo e i reclami per mancato ricevimento di fascicoli vanno indirizzati all'Amministrazione presso la casa editrice.

Redazione della rivista, VIA PO, 17 - 10124 TORINO; rivistastoricait1884@gmail.com.

Estratti anticipati o in prosieguo di stampa devono essere richiesti per iscritto all'atto della consegna del dattiloscritto e saranno forniti a prezzo di costo.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, co. 4 della legge 22 aprile 1941, n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Reg. presso il Trib. di Napoli in data 30 settembre 1948. Responsabile: Massimo Firpo.

Copyright by ESI Edizioni Scientifiche Italiane - Napoli. Periodico esonerato da B.A.M., art. 4, 1° comma, n. 6 d.P.R. del 6-10-78. Spedizione in abbonamento postale art. 2 comma 20/b legge 662/96 filiale di Napoli.

SGUARDO GLOBALE E STORIOGRAFIA SUL CRISTIANESIMO DI ETÀ MODERNA

1. *Dalla riforma alle riforme*

Lo studioso che si riavvicinasse oggi alla storiografia sul cristianesimo di età moderna dopo avere chiuso il suo dossier una ventina d'anni fa, all'inizio di questo secolo, scontrerebbe di primo acchito qualche difficoltà di orientamento. La centralità attribuita ad attori storici in precedenza relegati in secondo piano, quando non assenti, lo sguardo nuovo rivolto ad alcuni processi di fondo, la risignificazione di importanti categorie, già acquisite da decenni all'ordinario lessico storiografico, sono probabilmente gli indicatori più macroscopici di un mutamento nella lettura della modernità religiosa la cui rapidità può sorprendere, e che tuttavia può contare ormai su un retroterra di studi consolidato. Il *global turn* – «il più stupefacente sviluppo storiografico degli ultimi decenni», secondo le curatrici di un recente numero monografico di «Past and Present» dedicato a un inedito *Global Middle Ages* – gioca senza dubbio un ruolo centrale in questo mutamento, sebbene non debba esserne considerato l'unica ragione¹.

La storia globale (e sotto questa categoria, per dovere di sintesi, faccio qui confluire diverse correnti di ricerca che condividono lo studio di processi comuni a più continenti, di cui la *world history*, la *transnational history* e la *connected history* sono le più note), malgrado sia ancora in larga parte storia di traffici e di imperi, e dunque storia con una decisa vocazione per i temi economici e sociali, ha sortito infatti un impatto di non poco conto anche sugli studi religiosi, soprattutto nel ripensamento delle modalità di trasmissione e/o imposizione del cristianesimo nel contesto del contatto fra Occidente e

¹ «The turn to the global has been the most striking historiographical development of recent decades»: Catherine Holmes, Naomi Standen, *Introduction: Towards a Global Middle Ages*, «Past and Present», Supplement 13, 2018, pp. 2-44: 4.

culture non europee². All'attenzione verso lo scambio e la circolazione dei beni, in altri termini, si è affiancata quella verso lo scambio e la circolazione dei simboli e delle idee religiose, disegnando i contorni di una *global history of Christianity* che sembra seguire una dinamica comune anche a una sottodisciplina della storia delle idee, la cosiddetta *global intellectual history*: e cioè la sostituzione della classica visione 'diffusionista', fondata sul paradigma della propagazione di idee e programmi dall'Europa sei-settecentesca al resto del mondo (in particolare nei campi delle scienze esatte e delle teorie giuridiche e filosofiche), con un quadro più complesso, fatto di migrazioni di saperi, anche senza intermediazione europea, e creazioni di narrative ibride³.

Non soltanto, tuttavia: l'allargamento dell'area d'indagine degli storici dal consueto scenario europeo a quello mondiale si è innestato sull'ingresso in scena di una nuova interpretazione della genesi del cristianesimo moderno nella quale la tradizionale sequenza cronologica della crisi religiosa cinquecentesca, a partire dalla data-simbolo del 1517, perde la sua centralità in favore di un quadro di assai più lungo periodo. Quali siano le ragioni di questo allungarsi all'indietro dello sguardo di molti studiosi, fino ad ascrivere in certi casi il pieno medioevo a un'età di trasformazione del cristianesimo che arriva alle soglie del mondo contemporaneo, non è semplice da stabilire, ma di certo vi gioca un ruolo importante la persistente influenza dei percorsi di storia della mentalità avviati fra gli anni sessanta e settanta (Jean Delumeau, Robert Muchembled, Carlo Ginzburg sono solo al-

² Sulle distinzioni categoriali interne alla disciplina rinvio alla sintesi di Sebastian Conrad, *Storia globale. Un'introduzione*, tr. it. Roma, Carocci, 2015 (ed. or. *Globalgeschichte. Eine Einführung*, 2013), 21 ss. Cfr. anche il forum sul tema con Christopher A. Bayly, Sven Beckert, Matthew Connelly, Isabel Hofmeyr, Wendy Kozol, Patricia Seed, *AHR Conversation: On Transnational History*, «American Historical Review», 111, 2006, 5, pp. 1441-64.

³ Mi rifaccio qui alle considerazioni di Martin Mulsow, *Elemente einer globalisierten Ideengeschichte der Vormoderne*, «Historische Zeitschrift» 306, 2018, 1, pp. 1-30, che propone di leggere la storia delle idee alla luce del *global turn* in termini di 'interdipendenza' (*Verflechtung*), con un approccio che è quello più specificamente proprio della *connected history*. Mulsow peraltro si riallaccia alla questione sollevata già qualche anno fa da Lynn Hunt in merito alle conseguenze del *global turn* sulla *cultural history*, con il suo sguardo rivolto alla centralità dei simboli e dei linguaggi nella dinamica storica: *La storia culturale nell'età globale*, Pisa, Ets, 2010 (poi ripubblicato in ed. inglese come *Writing History in the Global Era*, New York, W.W. Norton, 2014). Il concetto di *global intellectual history* è stato oggetto nel 2010 di un colloquio presso il Consortium for Intellectual and Cultural History della Columbia University, i cui contributi sono stati poi pubblicati a cura di Samuel Moyn, Andrew Sartori, New York, Columbia University Press, 2013.

cuni tra i riferimenti più noti), con il loro interesse per quel *continuum* temporale che trascende le distinzioni e i *saltus* distillati dalla teologia per concentrarsi sulla lenta trasformazione degli strati culturali più profondi delle società europee⁴.

Fatto sta che, sulla scia di autori come Steven Ozment e John Bossy, sono tutt'altro che rari oggi gli studi che inquadrano la Riforma – con la 'R' maiuscola – come un passaggio da collocare all'interno di un più ampio processo di trasformazione del cristianesimo che si apre con il XV secolo, il XIV o anche in età precedente⁵. La centralità della contesa confessionale nel formarsi della modernità, e dunque la metanarrazione che ha orientato, fra gli altri, i lavori di alcuni fra i maggiori storici del Novecento, senza distinzioni di appartenenza – Joseph Lortz, Hubert Jedin, Heiko Oberman, Delio Cantimori, Heinz Schilling, Paolo Prodi, tanto per citarne alcuni –, ha finito così per perdere terreno, e con essa la traduzione in categorie storiografiche di quegli elementi di rottura e di conflitto che hanno inciso così profondamente sul carattere delle società europee – primo fra tutti, naturalmente, la nascita del protestantesimo⁶.

⁴ Mi riferisco in particolare alla 'scoperta' storiografica della cultura popolare e del suo autonomo mondo religioso. Il riferimento, tra gli altri, è a Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Flammarion, 1978 (tr. it. *Cultura popolare e cultura delle élite nella Francia moderna. XV-XVIII secolo*, Bologna, il Mulino, 1991), e Jean Delumeau, éd., *Histoire vécue du peuple chrétien*, 2 voll., Toulouse, Privat, 1979 (tr. it. *Storia vissuta del popolo cristiano*, Torino, SEI, 1985). Di Ginzburg, oltre naturalmente ai *Benandanti*, cfr. *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, I, *I caratteri originali*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 604-76. Tale tradizione di studi sulla cultura religiosa dei ceti illitterati in età moderna, peraltro, a parere di chi scrive ha avuto meno séguito in Italia che altrove.

⁵ Steven Ozment, *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven-London, Yale University Press, 1980; John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1985 (tr. it. *L'Occidente cristiano, 1400-1700*, Torino, Einaudi, 1990). Per titoli più recenti cfr. *Reforming Reformation. Catholic Christendom, 1300-1700*, ed. Thomas F. Mayer, Farnham, Ashgate, 2012, e Calvin Lane, *Spirituality and Reform. Christianity in the West, ca. 1000-1800*, New York-London, Lexington Books-Forress Academic, 2018.

⁶ Rinvio alle considerazioni al proposito di Berndt Hamm, *Farewell to Epochs in Reformation History*, «Reformation and Renaissance Review», 16, 2014, 3, pp. 211-45, dove l'autore contesta questo «addio alle epoche» rivendicando una visione discontinuista della storia religiosa moderna, per la quale la Riforma, pur coagulando tensioni già presenti nella cristianità medioevale, si presenta comunque come un imprescindibile punto di rottura (il rifiuto del culto dei santi, del diritto canonico, del sacerdozio ministeriale ecc.).

In questa prospettiva, il dibattito pluridecennale che ha accompagnato le tesi di Jedin sulla distinzione tra controriforma e riforma cattolica, e quello più recente scaturito attorno alle proposte di *early modern Catholicism* di John O'Malley (un termine che ha riscosso particolare fortuna, verosimilmente per la propria "avalutatività"), o di *Tridentine Catholicism* e di *Catholic renewal* appare oggi largamente relegato sullo sfondo nella più ampia circolazione accademica in lingua inglese, consegnato, per così dire, alla tradizione storiografica 'continentale', soprattutto di lingua italiana e tedesca, con la sua possente vocazione all'analisi documentaria e a suo tempo egemonica nel dettare temi e metodi della storia del cristianesimo e della storia della Chiesa in età moderna⁷. Se non proprio una battaglia di retroguardia, in altri termini, comunque una questione con un profilo sempre più marcatamente "regionale"⁸.

Un esempio significativo di questa trasformazione in atto nell'ermeneutica della modernità religiosa, e dell'influsso che su di essa esercita l'approccio globale, si lascia osservare nel numero speciale del cinquecentenario luterano dell'«Archiv für Reformationsgeschichte», la rivista più nota e autorevole della storiografia protestante sulla riforma (ma già da tempo, naturalmente, aperta alla più franca *Überkonfessionalität*, come sottolineato dagli editor della testata nel celebrarne i cent'anni, nel 2010). Il tema è quello del *Global impact of the Reformation*, dove a segnalare il mutamento cui accennavo sopra non è tanto la prima bensì la seconda parte del titolo: con il plurale,

⁷ John W. O'Malley, *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, Harvard University Press, 2000; Robert Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700. A Reassessment of the Counter-Reformation*, London, MacMillan, 1999 (tr. it. *Ripensare il cattolicesimo, 1450-1700. Nuove interpretazioni della Controriforma*, Torino, Marietti, 2010); Ronnie Po-chia Hsia, *The World of Catholic Renewal 1540-1770*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (tr. it. *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico, 1540-1770*, Bologna, il Mulino, 2001, dove va notato che il termine 'controriforma' è introdotto dall'editore italiano).

⁸ Per un'analisi fondatamente critica di questa tendenza al superamento delle specificità confessionali in favore di letture che tendono a sottolineare omogeneità e parallelismi – tendenza che deve senz'altro molto al successo del paradigma della confessionalizzazione e del disciplinamento sociale, su cui tornerò subito – cfr. Christoph Strohm, *Zwischen Konstruktion und Relativismus. Zur gegenwärtigen Notwendigkeit der Erforschung konfessionsspezifischer Kulturwirkungen*, «Archiv für Reformationsgeschichte – Archive for Reformation History», 108, 2017, 1, pp. 21-32; Massimo Firpo, *Rethinking "Catholic Reform" and "Counter-Reformation": What Happened in Early Modern Catholicism – a View from Italy*, «Journal of Early Modern History», 20, 2016, pp. 293-312.

Reformations, che non rinvia alla distinzione fra ‘prima riforma’, luterana, e ‘seconda riforma’, di matrice calvinista, nello spazio tedesco, bensì a un’accezione del tutto transconfessionale di questa nozione. Ecco dunque i curatori, nell’introduzione, ricorrere dapprima all’espressione «Protestant Reformation and early modern Catholic reform», per poi distendere l’approccio, poche righe dopo, a un ecumenico «Protestant and Catholic Reformations», un’espressione che ricorre lungo un po’ tutti i contributi al numero⁹.

A non pochi questa accezione ampia e tutto sommato indistinta dell’idea di riforma può apparire frettolosa – poiché basata su similitudini morfologiche anziché sulla comparazione fra i contenuti teorici che sorreggono gli assetti delle Chiese istituzionali – ed euristicamente poco efficace – poiché pare essere più quello che si perde in capacità di analisi fine dei linguaggi e dei meccanismi peculiari alle diverse confessioni religiose del XVI-XVIII secolo che non quello che si guadagna in termini di affinità operative. Eppure, come anticipavo prima, tale accezione informa oggi alcune fra le sintesi più diffuse e, in certi casi, innovative di storia del cristianesimo moderno e dell’età delle confessioni.

2. *Un problema: analogie formali e peculiarità storiche*

È probabile che la tesi della *Konfessionalisierung* di Heinz Schilling e Wolfgang Reinhard, con il profluvio di studi, di solido impianto metodologico, che essa ha ispirato, si profili sullo sfondo di questa tendenza. Come noto, il paradigma della confessionalizzazione nasce negli anni settanta come reazione a un certo riduzionismo delle scienze sociali e alla sottovalutazione dei fattori propriamente culturali e religiosi nell’interpretazione della genesi della modernità (ed ecco un altro concetto giunto a repentina e profonda crisi nel panorama storiografico contemporaneo). Per questo paradigma, al contrario, Chiesa e religione del tardo medioevo e dell’età moderna sono lette come

⁹ Brad Gregory, Ute Lotz-Heumann, Randall Zachman, *The Global Impact of the Reformations: Long-Term Influences and Contemporary Ramifications*, introduzione a «Archiv für Reformationsgeschichte», 108, 2017, 1, pp. 7-8: 7. Cfr. anche i contributi di Charles H. Parker, *Languages of Salvation: Translating Christianity in the Global Reformation*, ivi, pp. 202-11, e Jorge Cañizares-Esguerra, *Representations of the Global Impact of the Reformations. How the “Reformation” Invented Separate Catholic and Protestant Atlantics*, ivi, pp. 245-54, probabilmente l’intervento più significativo e radicale del volume.

strutture portanti della società, al pari dell'economia e della politica e, anzi, intimamente connesse con queste; non elementi residuali nel quadro di un mutamento trainato da altri fattori, ma fattori diretti di mutamento sul piano del controllo sociale e dell'inculturazione morale. È proprio questa lettura della 'modernità religiosa' indotta dalle confessioni, tuttavia, una lettura nella quale l'elemento propriamente dottrinale finisce in secondo piano, a far risaltare assai più i parallelismi che non le differenze tra le Chiese, al di là del crinale fra protestantesimo e cattolicesimo e delle distinzioni fra un calvinismo "dinamico" e un luteranesimo rurale e "conservatore"¹⁰.

Dato recentemente per prossimo al tramonto, e, nell'area storiografica tedesca, affiancato dalla nozione più flessibile e variegata di 'cultura confessionale', il paradigma della confessionalizzazione, con la sua insistenza sul processo di *state-building* come motore di trasformazione religiosa e con l'attenzione orientata più alla dimensione sociale – comunitaria, rituale, normativa – che non a quella teologico-dogmatica, ha costituito, e a mio parere continua a costituire, un potente strumento ermeneutico per comprendere, su una scala temporale discretamente ampia – che si apre con l'ultimo quarto del XVI secolo, abbraccia tutto il XVII e contempla fenomeni della prima metà del XVIII –, le interrelazioni profonde fra le dimensioni del potere civile e religioso e le identità collettive: interrelazioni che presiedono poi al comporsi del peculiare quadro in cui si inseriscono le strategie delle monarchie riformiste nel secondo Settecento (pensiamo, ad esempio, alla valenza statuale dello sforzo di trasformazione del clero in corpo burocratico pubblico perseguito dagli Asburgo in Austria e in Toscana), fino a prefigurare la possibilità, ancora tutta da saggiare quantomeno in area italiana, di una lettura dell'Ottocento come 'se-

¹⁰ Sul paradigma della *Konfessionalisierung* cfr., a beneficio di sintesi di una letteratura assai vasta, Heinz Schilling, *Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft. Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas*, in Heinz Schilling, Wolfgang Reinhard, eds, *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster, Gütersloh, 1995, pp. 1-49; Cornel Zwielerlein, '(Ent)konfessionalisierung' (1935) und 'Konfessionalisierung' (1981), «Archiv für Reformationsgeschichte», 98, 2007, pp. 199-230; Andreas Holzem, *Katholische Konfessionalisierung – ein Epochenphänomen der Frühneuzeit zwischen Spätmittelalter und Aufklärung*, in *Die Frühe Neuzeit als Epoche*, ed. Helmut Neuhaus, München, Oldenbourg, 2009 («Historische Zeitschrift – Beihefte», 49), pp. 251-89; *Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen*, eds. Thomas Brockmann, Dieter J. Weiss, Münster, 2013. Sulla proposta di 'culture confessionali' cfr. la raccolta *Frühneuzeitlichen Konfessionskulturen*, eds. Thomas Kaufmann, Anselm Schubert, Kaspar von Greyerz, Gütersloh, Gvh, 2008.

conda età confessionale'¹¹. Vista in questa prospettiva, la centralità del momento più strettamente 'confessionale' della storia religiosa europea (lo strutturarsi delle Chiese istituzionali, da Trento a Dordrecht) viene certamente ad appannarsi, seguendo la crisi già da tempo conclamata della solidità ermeneutica della periodizzazione moderno-contemporaneo fissata sullo spartiacque dell'età napoleonica; ne è un esempio il bel lavoro di sintesi di Rudolf Schlögl sull'evoluzione istituzionale e devozionale delle Chiese europee fra la metà del XVIII e la metà del XIX secolo, vista come un insieme omogeneo il cui impatto sulla successiva storia del cristianesimo avrebbe avuto conseguenze assai maggiori di quanto accaduto prima¹².

Resta il fatto che questo modello, costruito sulla forza delle omologie nei processi di disciplinamento sociale e religioso messi in atto dalle tre grandi confessioni istituzionali, ha qui e là lasciato in ombra le differenze che ne hanno marcato i profili teologici e politici¹³. Alimentando proprio per questo, o quantomeno evocando, la possibilità di letture del cristianesimo moderno in termini di parallelismi che superano la geografia della divisione confessionale, o di processi cronologicamente più estesi che la trascendono.

¹¹ Una prima proposta di lettura del XIX secolo come seconda età confessionale è stata avanzata da Olaf Blaschke, *Das 19. Jahrhundert: Ein zweites konfessionelles Zeitalter?*, «Geschichte und Gesellschaft», 26, 2000, pp. 38-75.

¹² *Fede e mondo moderno. La trasformazione del cristianesimo europeo tra 1750 e 1850*, tr. it. Palermo, New Digital Press, 2017 (ed. or. *Alter Glaube und moderner Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750-1850*, 2013: salta agli occhi nel titolo originale la contrapposizione, elusa dalla traduzione italiana, tra 'vecchia fede' e 'mondo moderno'). Cfr. le considerazioni di Marco Cavarzere nella prefazione all'edizione italiana da lui curata: «Se si assumono punti di riferimento diversi da quelli della storia teologica, né la frattura sancita dalla Riforma né, tanto meno, la Contro-riforma appaiono divisioni del tutto significative. [...] In futuro bisognerà chiedersi se e in quale misura le normative imposte dalle assemblee conciliari cristiane – l'assise tridentina o i concistori protestanti poco importa – abbiano veramente segnato una svolta nella percezione del fenomeno religioso all'interno di una società che, per quanto riguarda organizzazione del potere e struttura dei rapporti sociali, non subì nel Cinquecento scosse altrettanto radicali quanto quelle sperimentate tra Sette e Ottocento» (pp. XIV-XV). Naturalmente considerazioni legittime per la storia religiosa non devono necessariamente essere ritenute valide per altri ambiti storici, come lo sviluppo della scienza moderna o del capitalismo mercantile, nei quali la continuità fra XVII e XVIII secolo appare più evidente.

¹³ Cfr. da ultimo il paragrafo su *Riforma e confessionalismo* steso da Reinhard per il III volume della *Storia del mondo* curata da Akira Iriye e Jürgen Osterhammel, *Imperi e oceani 1350-1750*, tr. it. Torino, Einaudi, 2016, pp. 782-86 (ed. or. *Wel-treiche und Weltmeere*, 2014).

Possiamo trovare un esempio di questo in un titolo che è stato accolto da un notevole e giustificato interesse, la «alternative history of the Reformation» presentata da Nicholas Terpstra nel suo studio sui rifugiati per causa di religione nel mondo moderno. In esso, l'età della riforma si estende dal tardo medioevo – dalla Peste nera, in particolare – al XVIII secolo, e il suo reticolo geografico, più che su Wittenberg, Ginevra, Roma e Londra, si dipana attorno a poli meno consueti come Algeri, Salonicco, Basilea e il Massachusetts; soprattutto, è una riforma descritta essenzialmente in termini di inedite politiche di persecuzione delle minoranze, di purificazione del corpo sociale, e di relative risposte in termini di culture e pratiche dell'esulanza («La Riforma non fu soltanto un movimento di cambiamento intellettuale e religioso. Fu soprattutto il primo grande progetto europeo teso a raggiungere la purificazione sociale»)¹⁴. Sulla stessa linea, al paradigma della confessionalizzazione 'forte', *top-down*, agita da corpi sovrani, si è affiancata ora una lettura *bottom-up* («a 'weak theory of confessionalization'», la definisce lo stesso Terpstra) che vede la cultura religiosa moderna plasmarsi soprattutto attraverso le pratiche di negoziato, adattamento e resistenza messe in atto dalle minoranze¹⁵.

Questa nozione di convergenza delle Chiese confessionali su uno sfondo comune di innovazione ed evoluzione del cristianesimo europeo porta con sé, in diversi altri titoli, un'interessante trasformazione (quando non disarticolazione) semantica della categoria di riforma: una riforma/*Reformation* che si appropria per assorbimento delle nozioni di controriforma e di riforma cattolica (nel senso di *katholische Reform*) per diventare coestensiva alla stessa storia della cristianità latina dal tardo medioevo ai Lumi. È in un senso molto vicino a questo, ad

¹⁴ *Purezza e fede. Chiese ed esuli religiosi nell'Europa moderna*, tr. it. Bologna, il Mulino, 2020, p. 15 (ed. or. *Religious Refugees in the Early Modern World. An Alternative History of the Reformation*, 2015; si segnala anche in questo caso la distanza fra il sottotitolo originale e quello della traduzione italiana). Come nota Kaspar von Greyerz nella sua recensione in «American Historical Review», 121, 2016, 5, pp. 1608-09, il volume, concepito in origine come un manuale per corsi universitari di Early Modern European History, è probabilmente l'unica fonte dalla quale molti studenti *undergraduate* negli Stati Uniti si avvicinano alle vicende storiche del cristianesimo in età moderna.

¹⁵ Nicholas Terpstra, *Early Modern Catholicism*, in *The Oxford Handbook of Early Modern European History, 1350-1750*, I, *Peoples and Place*, ed. H.M. Scott, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 601-25. Cfr. al proposito *Living with Religious Diversity in Reformation History*, eds. C. Scott Dixon, Dagmar Freist-M. Greengrass, Aldershot, Ashgate, 2009; *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, ed. Thomas Max Safley, Leiden-Boston, Brill, 2011.

esempio, che la usano Diarmaid McCulloch nel suo *best-seller The Reformation* e Scott H. Hendrix in *Recultivating the Vineyard*, nel quale le peculiarità confessionali trascolorano in differenti «Reformation agendas» comprese in un più vasto progetto di nuova cristianizzazione del continente intrapreso dalla Chiesa dal XV secolo¹⁶. Non molto diverse le proposte di Carlos M.N. Eire, che impiega la nozione di «multiple Reformations», e di Felipe Fernández-Armesto e Derek Wilson, che già nel 1997 avevano volto al plurale il termine per includervi senza mezzi termini il cristianesimo dell'ultimo mezzo millennio¹⁷.

Ora, è chiaro che la comprensione delle ragioni e dei meccanismi della trasformazione del panorama religioso europeo nel primo e nel pieno Cinquecento è del tutto priva di respiro storico se manca della consapevolezza dei conflitti che segnarono la Chiesa tre-quattrocentesca, come pure del ruolo svolto dallo sviluppo delle monarchie e delle culture politiche cittadine nel riconfigurare i rapporti fra 'temporale' e 'spirituale', o ancora dei fermenti di anticlericalismo e di devozione laica che accompagnarono il consolidamento delle élite dell'urbanesimo medioevale. Del resto, nessun manuale di storia moderna può più seriamente trattare di Lutero, di Ignazio di Loyola o dell'anabattismo senza affrontare il contesto più ampio dell'umanesimo cristiano, della nascita della filologia, della *devotio moderna* o dei contenziosi tra feudalità e comunità contadine nell'Europa centrale. E tuttavia, a mio parere, questo non dovrebbe comportare la rinuncia a leggere i fenomeni storico-religiosi secondo le priorità, le prospettive e i linguaggi che sono loro propri – non soltanto teologici, ovvia-

¹⁶ «I believe it is more accurate and conceptually useful [...] to speak of one Reformation and to locate its diversity in the various theological and practical agendas that sought to realize the goal of Christianization»: Hendrix, *Recultivating the Vineyard. The Reformation Agendas of Christianization*, Louisville-London, Westminster John Knox Press, 2004, XVIII. Sull'importanza di questa tesi cfr. *The Reformation as Christianization. Essays on Scott Hendrix's Christianization Thesis*, eds. Anne Marie Johnson, John A. Maxfield, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012. Cfr. Diarmaid MacCulloch, *The Reformation*, London-New York, Viking, 2003, circa il quale va letta anche la severa recensione di Thomas Kaufmann, „History is good at confounding and confessing labelers” - „Die Geschichte versteht es meisterlich, Schlagwortexperten zu irritieren und zu verwirren”. Zu Diarmaid MacCullochs „Reformation”, «Archiv für Reformationsgeschichte», 101, 2013, 1, pp. 305-20.

¹⁷ Carlos M.N. Eire, *Reformations: The Early Modern World, 1450-1650*, New Haven, Yale University Press, 2016; Felipe Fernández-Armesto, Derek Wilson, *Reformations: A Radical Interpretation of Christianity and the World 1500-2000*, New York, Scribner, 1997.

mente, ma anche ecclesiologici, politici e più latamente culturali – per ricorrere a macrocategorie che trovano un fondamento teorico solo nei presupposti della sintesi e della distanza storica.

Per intenderci, il viluppo di motivi teologici e politici che si schiuse e si intricò in tutta l'Europa cattolica e protestante nei decenni compresi fra il concilio di Trento e la guerra dei trent'anni (dal dibattito sull'assoluzione di Enrico di Navarra alla contesa fra Paolo V e Giacomo I sul Giuramento di fedeltà del 1606 fino al sinodo di Dordrecht del 1618-1619, solo per citare alcuni fra gli episodi più noti di un discorso comune che fa capo alla concitata evoluzione del rapporto fra potere spirituale e potere temporale che si verificò in quei decenni) fu la conseguenza di urgenze di allineamento e assestamento dottrinale che non sono le stesse di fenomeni pur altrettanto dotati di un forte spessore teologico-politico quali i battesimi forzati degli ebrei nella Spagna della *Reconquista* o il controllo delle gerarchie ecclesiastiche nazionali nelle monarchie riformiste della seconda metà del XVIII secolo, casi, entrambi, che prescindono dalla contrapposizione confessionale. Così come la stessa idea di riforma riveste un significato piuttosto diverso se calata nei contesti delle visite pastorali dei vescovi tridentini, della spiritualità pietista nel Brandeburgo-Prussia o del grande revival evangelico del mondo inglese di metà Settecento. Da questo punto di vista, allora, appare molto più proficuo aprire la sfida in termini di religioni comparate (il che richiede però una strumentazione assai diversa da quella degli storici del cristianesimo), come proposto con grande acutezza da Wolfgang Reinhard, e considerare la riforma protestante «come solo una fra le tante riforme religiose della storia mondiale», come i movimenti di rinnovamento dell'induismo di Kabir, di Vallabha e del guru Nanak, il fondatore del sikhismo, la riforma confuciana di Wang Yangming o la diffusione dello sciismo in Iran (casi, tutti questi, in cui siamo peraltro in pieno ambito *early modern*, visto che parliamo di fenomeni che datano alla fine del XV-inizio del XVI secolo)¹⁸.

In altri termini, il rischio è quello che, assieme alle specificità sto-

¹⁸ *Globalization of Religion?*, in *The Protestant Reformation in a Context of Global History. Religious Reforms and World Civilizations*, eds. Heinz Schilling, Silvana Seidel Menchi, Bologna-Berlin, il Mulino-Duncker & Humblot, 2017, pp. 26-47. Reinhard fa opportunamente notare come, in regime di piena modernità, ossia con l'espansione degli imperi coloniali europei nel XVIII e soprattutto nel XIX secolo, ulteriori movimenti di riforma interni all'islam, come il wahabismo, oppure all'induismo e al buddhismo siano invece alimentati direttamente dal confronto, polemico o esemplare, con il cristianesimo europeo.

riche e religiose, giunga a svaporare anche il contenuto delle categorie storiografiche che si impiegano, e con esso la loro effettiva utilità scientifica. E, per tornare al tema di questo contributo, questo rischio si mostra in certi casi più vivo allorché lo sguardo sul cristianesimo dell'età moderna si allarga all'orizzonte globale – non fosse altro perché la 'provincializzazione' del cristianesimo europeo richiede di misurare quelle categorie con realtà in parte eterogenee rispetto a esso. Come scrive di nuovo Terpstra, nel XXI secolo non è più possibile parlare di riforma «in the parochial, gendered, and nationalist terms that historians had taken for granted 100 or 200 years before»: ciò detto, quello che ne deriva è *vaste programme*, ed è per questo che il ricorso alle metodologie comparatistiche, che sono quelle proprie della *global history*, dovrebbe accompagnarsi a una particolare cautela¹⁹.

Solo qualche esempio. Particolare fortuna sta riscuotendo il ritorno in scena della categoria dell'Illuminismo cattolico, inteso ora soprattutto come ripensamento del grande giunto storico Lumi-secolarizzazione, in particolare in relazione alla circolazione settecentesca delle nuove scienze della natura nei circuiti d'insegnamento degli ordini religiosi e allo sviluppo dell'erudizione ecclesiastica (i vecchi temi sociali e giuridici della critica alla manomorta e al curialismo romano appaiono largamente relegati sullo sfondo)²⁰. Un recente lavoro di Ulrich Lehner, fra gli autori più attivi nella ripresa di questo tema, descrive la natura di questo orientamento culturale interno alla Chiesa settecentesca in termini di «movimento globale», trovandone espressioni nelle Americhe, in Cina e in India, dove sono attivi missionari gesuiti e francescani che adottano l'empirismo lockiano nei loro collegi, o difendono la dignità della civiltà messicana (il celebre Franci-

¹⁹ *Global Reformations: Reframing Early Modern Christianity*, in *Global Reformations. Transforming Early Modern Religions, Societies, and Cultures*, ed. Nicholas Terpstra, New York, Routledge, 2019, pp. 1-12.

²⁰ Cfr. Ulrich Lehner, *Enlightened Monks. The German Benedictines, 1740-1803*, Oxford, Oxford University Press, 2001; Michael Printy, *Enlightenment and the Creation of German Catholicism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, eds. Ulrich L. Lehner, Michael Printy, Leiden-Boston, Brill, 2010; Jeffrey D. Burson, *The Rise and Fall of Theological Enlightenment: Jean-Martin de Prades and Ideological Polarization in Eighteenth-Century France*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010; *Enlightenment and Catholicism in Europe: A Transnational History*, eds. Jeffrey D. Burson, Ulrich L. Lehner, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2014; da ultimo, *Let There Be Enlightenment: The Religious and Mystical Sources of Rationality*, ed. D. Edelstein, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2018.

sco Javier Clavijero). Le stesse pratiche di accomodamento culturale che informavano i riti cinesi e malabarici finiscono per essere viste come espressione di un atteggiamento 'illuminista', in quanto antidogmatico e aperto alle esigenze della comprensione e del dialogo²¹.

Ora, al di là di questa accezione dei Lumi, che li fa corrispondere a poco più di un semplice programma di apertura culturale e aggiornamento epistemologico, quello che colpisce è la genealogia storica che Lehner propone, e che rintraccia le radici dell'Illuminismo cattolico nei movimenti di riforma della Chiesa del medioevo e dell'età tridentina. Ecco che quell'elemento privo di confini confessionali che è la *Reformation* che abbiamo incontrato sopra viene a perdere anche i suoi confini geografici – il che di per sé non è un male, a patto di tenere conto che ogni riforma è sempre riforma *di qualcosa*, e dunque muta di oggetto a seconda del contesto di appartenenza – e cronologici: in senso non soltanto ascendente, ma anche discendente, dove il *Catholic Enlightenment* diventa il tramite fra i padri del concilio di Trento e lo spirito del Vaticano II, il quale a sua volta ha generato il magistero di papa Francesco («The Tridentine reform ideas of de Sales, Charles Borromeo [...] and others were, therefore, adapted to the needs of the times and complemented by new concepts, which lived on in the eighteenth century and merged with Enlightenment ideals to forge a Catholic Enlightenment that was to rejuvenate a complacent Church»)²². È chiaro che quest'ermeneutica della modernità cattolica che indica in Carlo Borromeo il modello *storico* (anziché spirituale) del rinnovamento ecclesiale degli anni Sessanta del Novecento sembra molto vicina all'apologia, ma questo è uno dei rischi che si

²¹ Ulrich Lehner, *Catholic Enlightenment: The Forgotten History of a Global Movement*, Oxford, Oxford University Press, 2016; cfr. soprattutto il cap. IV, *Catholic Enlightenment in the Americas, China, and India*.

²² Id., *On the Road to Vatican II: German Catholic Enlighteners and Reform of the Church*, Minn., Fortress Press, 2016, p. 2. Il passaggio chiave della ricostruzione dell'autore sta nella centralità del libero arbitrio ribadita dal Tridentino: «The Council [of Trent] stressed that human freedom is a crucial feature of theology. This particular teaching was part of a new, more optimistic view of the human person: one could do good deeds without faith or divine help, and could freely reject God's grace. While this prepared the ground for ongoing controversies over the question of predestination, most importantly, it became the foundation of the Enlightenment belief in individual freedom and the natural capacities of the human person» (p. 3). Pare inutile sottolineare che una tale pretesa corrispondenza fra libero arbitrio teologico e libertà morale del soggetto resta tutta da provare.

corrono quando, appunto, l'analisi delle morfologie vive di vita separata rispetto a quella dei contenuti²³.

Non si tratta di rifiutare l'approccio comparatistico che è proprio degli studi globali, ma semplicemente di riconoscere l'irrinunciabilità del contesto storico nell'analisi dei temi sui quali si esercita la ricerca. Così, le prossimità e i parallelismi rilevati fra le missioni gesuitiche in Germania e quelle in Messico e Cina fanno concludere a Luke Clossey che la distinzione jediniana tra riforma cattolica e controriforma è «artificial»: e tuttavia è difficile negare che l'impresa di ricattolicizzazione dei territori protestanti in Germania è condotta con strategie e obiettivi che di certo sono distanti da quelli adottati da Matteo Ricci a Pechino, e che, dunque, 'artificiale' sembra piuttosto la legittimità di questa assimilazione ai fini del conseguimento di una sintesi categoriale che tenga assieme Europa e mondo²⁴.

Allo stesso modo, quando la curatrice dell'*Ashgate Companion to the Counter-Reformation* spiega la scelta dell'immagine di copertina, la Virgen del Rosário di Guápulo, al Cuzco, per il senso di ibridazione religiosa che essa esprime («The Cuzco Virgin [...] records the hybrid character of devotion in the Andes. Early modern Catholicism was translatable as well as tangible»), e per questo rivendica la trasformazione della nozione di Controriforma nel senso dell'«allargamento» e del «rimodellamento», non si può non notare come, varcato l'Atlantico, una tale Controriforma depurata dal conflitto si presenti come l'esatto rovesciamento di quella che conoscono gli studiosi dell'età tridentina, e che proprio nell'ibridazione e nella contaminazione di fede vedeva, come noto, un vero abominio²⁵.

²³ Sull'attuale revival della categoria di Illuminismo cattolico rinvio comunque a Patrizia Delpiano, *Un nuovo revisionismo. A proposito di Catholic Enlightenment*, «Rivista storica italiana», 131, 2019, 1, pp. 333-59. Sul complesso rapporto tra mondo dei Lumi e Chiesa Cattolica cfr., tra i lavori di Vincenzo Ferrone, almeno *Lo strano Illuminismo di Joseph Ratzinger. Chiesa, modernità e diritti dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza, 2013 e *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 53-69 (ed. inglese *The Enlightenment. History of An Idea*, Princeton, Princeton University Press, 2015).

²⁴ Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 238 ss. Nel caso specifico, la proposta dell'autore è di adottare un'improbabile categoria di «Global salvific catholicism».

²⁵ «In line with the developing historiography, we have allowed *our* Counter-Reformation to be stretched and reshaped so that it now looks rather different»: Mary Laven, introduzione a *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, eds. Alexandra Bamji, Geert H. Janssen, Mary Laven, London, Ashgate, 2013 (qui nella ristampa Routledge, 2016), p. 5. La Vergine del Rosario di Guápulo, opera

Questo punto mi sembra particolarmente rilevante laddove chiama direttamente in causa un nodo delicato del metodo storico, e cioè la legittimità delle inferenze che dall'analisi del caso particolare, della singolarità, consentono di aprirsi a conclusioni di carattere generale. Una questione tanto più centrale proprio nel settore della *global history*, che nella descrizione di fenomeni e processi macrostorici, transnazionali o transregionali, trova uno degli elementi qualificanti della propria specificità disciplinare – complice, non da ultimo, l'impatto di grandi opere di sintesi su un pubblico sempre più orientato dagli imperativi del mercato globale con le sue *grand narratives* (e che probabilmente resterebbe poco sensibile, oggi, alle storie del villaggio occitano di Montaillou o del cosmo immaginario del mugnaio Menocchio). Tornerò subito al rapporto fra microanalisi e *macronarrative*, ma vorrei prima soffermarmi ancora su quello che la narrativa storica "di sintesi" porta con sé e su quanto ci si può aspettare da esso per lo studio del cristianesimo in età moderna.

I tre volumi della *History of Global Christianity*, che leggo nell'edizione inglese data alle stampe da Brill nel 2017 (in contemporanea con l'originale tedesco, *Geschichte des globalen Christentums*, Kohlhammer), costituiscono il tentativo forse più ambizioso di restituire una storia del cristianesimo in prospettiva globale nel periodo che va grossomodo dal XVI al XX secolo. Per restare al primo volume, canonicamente disteso sull'arco temporale che va dalla scoperta dell'America al 1789, l'ambizione sembra però relegata soprattutto agli intenti, visto che la ripartizione dei capitoli segue un ordine geografico anziché tematico (come nelle tradizionali sintesi di storia del cristianesimo, quali la *Histoire du christianisme* Desclée o la recente *Cambridge History of Christianity*), precludendo la possibilità di percorsi trasversali capaci di seguire scambi e trasformazioni, e finendo quindi per privilegiare i consolidati rapporti di forza (i saggi dedicati ai paesi europei e ai loro imperi sono assai più lunghi di quelli sul cristianesimo in Asia o in Africa)²⁶.

di un artista peruviano della scuola del Cuzco (1680 ca.), indossa fra l'altro un abito a campana che, secondo alcune interpretazioni, richiama il profilo della vetta della Pachamama in Perù. Ma sulla questione cfr. più dettagliatamente Elena Bonora, *Il ritorno della Controriforma (e la Vergine del Rosario di Guápulo)*, «Studi storici», 2016, 2, pp. 267-96.

²⁶ *History of Global Christianity*, I, *European and Global Christianity, ca. 1500-1789*, eds. Jens Holger Schjørring, Norman A. Hjelm, Leiden, Brill, 2017. Va aggiunto che gli autori provengono per intero dall'Europa settentrionale e dal Norda-

Più interessante, e senza dubbio innovativa, è invece l'introduzione al volume firmata da Hartmut Lehmann, e che in realtà si presenta piuttosto come una sorta di agenda degli obiettivi e dei metodi che la *global history* può offrire alla storia del cristianesimo. In particolare, Lehmann elenca poco meno di una ventina di «various serious problems» di ordine metodologico con cui lo storico del cristianesimo globale si trova a fare i conti. Per cogliere qui e là, i «national prejudices» che inclinano gli studiosi verso lo studio del passato del paese d'origine, a scapito di una storia del cristianesimo in età moderna che sappia porsi «firmly beyond national categories»; i «confessional value judgments» che hanno diretto i grandi repertori di storia religiosa fino a tutto il XX secolo; la «eurocentric position», che può impedire di riconoscere le specificità del cristianesimo sviluppato negli altri continenti; le «patriarchal structures», che obliterano il ruolo svolto dalle donne nelle pratiche della vita cristiana. Prima ancora, diversi «problems and concepts» che rendono difficile l'individuazione di temi comuni al cristianesimo di età moderna: «Resta aperta la questione di quali fattori politici, sociali, culturali e spirituali abbiano determinato nel suo complesso il carattere dell'epoca chiamata prima età moderna, e quali conseguenze questi fattori abbiano avuto per le Chiese, la teologia, la pietà e la vita nelle comunità cristiane. Né, all'opposto, è stato ancora convincentemente spiegato in che modo le forze religiose abbiano influenzato le posizioni teologiche, la politica, l'economia, la cultura, la vita spirituale e la società»²⁷.

La critica alla prospettiva eurocentrica nell'interpretazione delle dottrine e delle pratiche di fede maturate fuori dall'Europa è certamente fondata, e lo studio dei «cristianesimi tropicali» (per riprendere una fortunata espressione di Ines Županov) come esito di dinamiche culturali autonome anziché come deformazione della religione dei colonizzatori costituisce uno tra gli apporti più interessanti e originali

merica, il che induce a vedere in questo sguardo *global* uno sguardo in primo luogo «atlantico».

²⁷ «It remains an open question what political, social, cultural, and spiritual factors determined the character of the epoch called the early modern period as a whole and what consequences these factors had for the churches, for theology, for piety, and for life in the Christian communities. Nor, conversely, has it yet been convincingly explained how religious forces influenced theological positions, politics, economics, culture, spiritual life, and society»: Lehmann, *Introduction. European and Global Christianity in the Early Modern Period, ca. 1500-ca. 1800*, ivi, pp. 1-15: 5. (traduzione mia).

della storiografia in materia (vi tornerò subito)²⁸. Allo stesso modo, la ricerca sul versante femminile dell'esperienza cristiana moderna presenta vaste aree ancora da esplorare, potenzialmente feconde come quelle che hanno prodotto eccellenti lavori sulla santità, la profezia, o il protagonismo religioso delle aristocrazie rinascimentali.

Per il resto, tuttavia, dalle indicazioni di Lehmann traspare l'idea che questa nuova *global history of Christianity* debba rispondere al bisogno di ricostruire praticamente dalle fondamenta una storia del cristianesimo che sembra rimasta ferma alla *Histoire universelle* di Jacques Bénigne Bossuet. In che senso non è stato «ancora convincentemente spiegato» l'influsso della religione sulla teologia, la politica e la società di età moderna? E in che senso il carattere di fondo di quest'ultima attende ancora di essere ricostruito? Perché solo l'approccio *global* dovrebbe preservare dal pericolo dello sguardo apologetico o patriarcale? Lo stesso superamento dei «national oriented individual studies» pare doversi costruire su un imperativo metodologico un po' aprioristico, come se la maggior parte dei cristiani dell'età moderna non fosse stata composta da persone con una propria lingua, una propria cultura, proprie obbedienze, e destinata a trascorrere la propria vita entro lo spazio da esse definito. In altri termini, è possibile evitare di essere accusati di sovranismo storiografico senza piegare la ricerca a paradigmi astratti e senza eleggere a solo oggetto di studio le minoranze globali che trascendono i confini e ibridano le culture, o all'inedita categoria degli Uci, gli *Unusually Cosmopolitan Individuals*, i soggetti che nella loro 'ordinaria eccezionalità' condensano nelle proprie esperienze biografiche l'emergere delle connessioni planetarie che accompagna l'incremento dei traffici e degli scambi nella prima età moderna?²⁹.

3. *La nuova storia delle missioni: il cristianesimo come elemento culturale*

Quest'ultima domanda appare particolarmente pertinente in que-

²⁸ Cfr. Ines G. Županov, *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th centuries)*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2005. Un importante riferimento teorico resta Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2002 (tr. it. *La terza Chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Roma, Fazi, 2004).

²⁹ La categoria è stata introdotta da Jan de Vries, *Playing with Scales: The Global and the Micro, the Macro and the Nano*, «Past and Present», Supplement 14, 2019, *Global History and Microhistory*, pp. 23-36.

sta fase di 'prima maturità' della *global history*, nella quale la decisa vocazione per lo studio delle grandi strutture imperiali e commerciali ha palesato qualche lato scoperto sul fronte del metodo, in primo luogo circa la possibilità di controllare effettivamente una babele di fonti che può presentarsi nella forma della dispersione geografica, linguistica e tipologica dei documenti. Senza contare, come nota John-Paul Ghobrial, che l'attuale disponibilità di fonti digitalizzate, interrogabili facilmente con la modalità *text search* – ma questo, naturalmente, non chiama in causa esclusivamente la storia globale –, porta con sé il rischio dell'erosione di quello strumentario di base dello storico («historical expertise») che da sempre si fonda sulla capacità di scrutinio e analisi approfondita delle evidenze documentali³⁰.

Come noto, da qualche tempo a questa parte è all'altro estremo della scala, e cioè all'approccio microstorico, costitutivamente legato all'analisi testuale di profondità e alla raccolta e all'interpretazione di tracce distinguibili solo a distanza ravvicinata, che gli storici guardano sempre più spesso come a un possibile correttivo a queste criticità. Che sia intesa nella sua accezione più generica di studio di contesti circoscritti e coesi, nei quali ha più immediato riscontro la *agency* del soggetto (singolo o collettivo), o che sia più propriamente riferita all'approccio metodologico fatto di analisi 'microscopica' dei casi-limite che increspano la superficie apparentemente uniforme dei processi storici, e che è proprio della corrente storiografica italiana che ha radicalmente rinnovato lo studio delle società di Antico regime fra gli anni settanta e ottanta, la microstoria sta conoscendo un vero e proprio revival, che segue da vicino il suo ingresso nel quadro più ampio delle narrazioni globali³¹. Ed è in effetti su questo fronte che si registrano le novità più interessanti anche nella prospettiva della storia del cristianesimo moderno.

³⁰ *Introduction: Seeing the World Like a Microhistorian*, ivi, pp. 1-22: 6-7. Sul rapporto fra ricerca d'archivio e uso delle fonti digitali cfr. Lara Putnam, *The Trans-National and the Text-Searchable: Digitized Sources and the Shadows They Cast*, «American Historical Review», 121, 2016, 2, pp. 377-402.

³¹ Ne fanno fede, tra gli altri, oltre al supplemento ora citato di «Past and Present», il dossier *Micro-analyse et histoire globale*, «Annales. Histoire, sciences sociales», 73, 2018, 1, le precoci riflessioni di Francesca Trivellato, *Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History?*, «California Italian Studies», 2/1, 2011, online all'url <https://escholarship.org/uc/item/0z94n9hq> (consultato il 6.X.2019), e il saggio di Carlo Ginzburg, *Microhistory and World History*, a conclusione di *The Cambridge World History*, VI, *The Construction of a Global World, 1400-1800 CE*, eds. Jerry H. Bentley, Sanjay Subramanyam, Merry E. Wiesner-Hanks, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 446-73.

Il cantiere di ricerca più fertile, in questo senso, è quello relativo all'azione missionaria cattolica, che accompagna dall'inizio la proiezione spagnola e portoghese nelle Americhe e in Asia, cui poi si aggiunge quella francese in Canada e nel Sudest asiatico, e che detiene di fatto il monopolio nell'evangelizzazione dei popoli non europei fino almeno all'inizio del XVIII secolo, allorché prendono vita le prime missioni olandesi a Ceylon e in Indonesia.

In effetti, se la storia delle connessioni, intesa come storia di persone, beni e idee che si muovono nello spazio, condizionano i contesti in cui arrivano e ne sono a loro volta condizionati può essere considerata «the most distinctive terrain of the global historian»³², allora la figura del missionario – accanto a quelle dell'ambasciatore, del mercante, del soldato e del funzionario imperiale – resta indubbiamente una figura chiave per penetrare i processi sottesi alla *early modern globalization*, e probabilmente quella che più di tutte rende conto della molteplicità dei piani su cui quei processi si svolgono.

La storia delle missioni è stata a lungo oggetto di un sapere specializzato pertinente più al macrosistema della teologia che non a quello della storia, la missiologia, materia di insegnamento nei seminari e nelle facoltà teologiche e legata in buona parte alle tradizioni memorialistiche e agli usi identitari degli ordini religiosi. Solo successivamente essa è stata più strettamente correlata alla storia dell'espansione coloniale iberica, e soprattutto a quella castigliana nel Nuovo Mondo, e con questo inquadrata nelle più generali coordinate del programma della conquista e della creazione di un nuovo ordine politico nell'America spagnola.

L'apporto della storia culturale e dell'antropologia, da questo punto di vista, è stato importantissimo: un significativo punto di svolta, ad esempio, lo si ebbe con il lavoro di un'antropologa, Inga Clendinnen, sulle missioni nello Yucatán del primo cinquantennio dopo la conquista, dove si mostrava come l'impossibilità della resa del vocabolario cristiano in lingua maya rendesse tutt'al più superficiale l'evangelizzazione, quando non semplicemente subordinata all'uso della violenza punitiva: caso esemplare, la durissima repressione dei culti indigeni condotta dal vescovo francescano dello Yucatán, Diego de Landa, nel 1562, conclusa con un celebre autodafé che determinò la

³² James Belich, John Darwin, Chris Wickham, *Introduction*, in *The Prospect of Global History*, ed. James Belich, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 3-22: 14-5.

quasi completa distruzione delle testimonianze scritte della cultura maya³³.

In anni più recenti, invece, ha guadagnato ampia attenzione un altro modello di azione missionaria, fondato non tanto sull'eradicazione dei culti nativi quanto sulla trasposizione e la traduzione del cristianesimo nelle lingue e nelle culture non europee: come nota Ronnie Po-chia Hsia, al modello "americano", fatto di dominazione coloniale e battesimi forzati, si è affiancato un modello "asiatico" nel quale i missionari si muovono come mediatori di culture, spesso sotto la tutela dei signori locali come nel Giappone dei *daimyo*³⁴. Naturalmente la presenza o meno del patronato spagnolo e portoghese, e dunque le necessità imposte dal contesto nel quale i missionari operano, fa la differenza: e tuttavia sono 'scambio' e 'contaminazione' le parole chiave della nuova storiografia missionaria, anche in aree soggette alla sovranità delle potenze coloniali³⁵. Alla figura di De Landa, in altri termini, si è affiancata quella di Matteo Ricci, il 'mandarino d'Occidente', il mediatore per eccellenza fra mondo cristiano e mondo confuciano.

³³ *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatán, 1517-1570*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

³⁴ *Introduction* al *Companion to Early Modern Catholic Global Missions*, ed. Ronnie Po-chia Hsia, Leiden, Brill, 2018, pp. 1-14.

³⁵ Ad esempio, nell'appropriazione del rituale induista dello *jagar* in alcune sequenze paraliturgiche da parte dei gesuiti di Goa Alexander Henn, *Hindu-Catholic Encounters in Goa: Religion, Colonialism and Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 2014, trova un elemento sincretistico risalente al XVI secolo ma ancora presente oggi. Sulla contaminazione iconica nelle missioni gesuitiche indiane – come il *tali*, la tessera d'oro recante l'immagine del dio elefante Ganesh posta al collo delle spose durante le cerimonie nuziali – cfr. Sabina Pavone, *Sincretismo, conversioni e uso delle immagini tra cattolicesimo e induismo*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 44, 2018, 2, *New Approaches in the Study of Religion*, a cura di Claudio Ferlan, Marco Ventura, pp. 55-90; da tenere a mente anche le considerazioni dell'autrice sulla nozione di sincretismo dopo le critiche rivolte a questa categoria religiosa dalla storiografia postcoloniale: «Un termine come sincretismo deve quindi essere liberato dal suo portato ideologico ed essere utilizzato invece in chiave neutra, come una delle categorie in grado di cogliere complessità e contraddizioni dell'incontro tra culture e tradizioni religiose diverse» (p. 69). Sulla natura coloniale del sincretismo religioso nel mondo ispanoamericano cfr. poi Serge Gruzinski, *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, tr. it. Torino, Einaudi, 1994 (ed. or. *La colonisation de l'imaginaire*, 1988). In questo senso appaiono opportuni gli studi raccolti in *Compel People to Come In. Violence and Catholic Conversion in the non-European World*, eds. Vincenzo Lavenia, Stefania Pastore, Sabina Pavone, Chiara Petrolini, Roma, Viella, 2018, che mostrano come la diffusione globale del cristianesimo non possa comunque essere pensata senza prendere in considerazione l'aspetto coercitivo dell'azione missionaria.

Nel fuoco di questa nuova ottica di ricerca si colloca ovviamente, prima di tutto, il ben noto tema dell'*accommodatio*, dell'acquisizione della lingua e della cultura locali – anche la cultura religiosa – da parte dei missionari della Compagnia di Gesù, secondo il modello teorizzato da Alessandro Valignano nel *Cerimoniale per i missionari del Giappone*³⁶. La pratica dell'accomodamento, che trova il suo apice nei riti cinesi e malabarici, cifra distintiva dell'impresa missionaria gesuitica e pietra d'inciampo delle possibilità espansive e plastiche del cristianesimo in età moderna, annoverata a lungo nella categoria delle tecniche strumentali alla 'conquista delle anime' (come, in Europa, il teatro religioso barocco e i cicli dei quaresimali), si sta dimostrando in realtà uno spazio assai interessante di ibridazione culturale (*cultural resources*, secondo Županov e Pierre-Antoine Fabre, sono da considerare le controversie sui riti), dal quale emergono i contorni di un cristianesimo dai confini piuttosto sfumati e denotato da approcci plurali³⁷.

Certo, il ruolo giocato dall'imponente storiografia sui gesuiti nel comporsi di queste nuove prospettive storiografiche è fondamentale; proprio da uno fra i più importanti cantieri di ricerca sulla Compagnia, quello che fa capo all'École Française de Rome e al Centre d'anthropologie religieuse européenne dell'École des hautes études en sciences sociales, sono usciti i primi importanti contributi allo studio delle missioni in chiave di storia culturale, con una specifica attenzione per la circolazione di persone, testi e modelli di evangelizzazione e per la tensione fra il polo 'locale' dell'adattamento al contesto e il polo 'globale' delle superiori strategie dell'ordine³⁸.

I gesuiti, del resto, con il loro «desiderio delle Indie» (condensato negli egodocumenti delle lettere indipete, che però vanno letti anche come elementi della narrativa ideologica dell'ordine) e con le loro reti

³⁶ Sul tema rinvio a Michela Catto, *Per una conquista dell'autorità religiosa. Alessandro Valignano tra 'buone maniere' e accommodatio gesuitica*, in *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di Joseph Franz Schütte, nuova ed. con prefazione di Michela Catto, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2011, pp. V-XXV.

³⁷ Cfr. *The Rites Controversies in the Early Modern World*, eds. Ines G. Županov, Pierre-Antoine Fabre, Leiden, Brill, 2018, dove le 'controversie sui riti' riguardano anche lo spazio americano.

³⁸ *Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde»*, sous la dir. de Pierre-Antoine Fabre, Bernard Vincent, Rome, École Française de Rome, 2007; *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVI^e-XVIII^e siècle*, eds. Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky, Ines G. Županov, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

che corrono da un continente all'altro e restano attive anche negli anni del silenzio fra la soppressione del 1773 e la ricostituzione del 1814, sono figure eponime della 'cristianità globale' della prima età moderna. Lo stesso processo politico-diplomatico che sfocia nella fine dell'antica Compagnia rappresenta una fra le maggiori vicende transnazionali del XVIII secolo. Ciò che è interessante, nelle interpretazioni recenti di tutta l'esperienza missionaria gesuitica da Francesco Saverio e Alessandro Valignano sino alla condanna dei riti cinesi e malabarici da parte di Benedetto XIV, è la nuova prospettiva di analisi, che mostra l'importanza dei meccanismi di ibridazione e mette in luce la doppia natura dell'accomodamento, agito ma al tempo stesso subito dai missionari, la cui identità religiosa muta profondamente in séguito al contatto con le culture altre, sia nel contesto dell'Estremo Oriente che in quello dell'America meridionale. Ne consegue un notevole ripensamento del profilo della proiezione globale europea della prima modernità: una proiezione che, a differenza di quella che si realizza nel corso del XIX secolo, governata dall'incontrastata supremazia commerciale e militare dell'Occidente, si caratterizza per la precarietà, la dipendenza dal favore degli attori locali e la forte natura dialogica³⁹.

Protagonisti di questa inedita *global Christianity*, il cui spessore è ancora in parte da esplorare, non sono però soltanto i gesuiti. Gli scavi negli archivi degli ordini e delle congregazioni religiose, sia nel centro romano che nelle capitali dell'irradiazione coloniale, gettano luce su una pluralità di soggetti che si contendono lo spazio missionario, come i lazzaristi francesi in Madagascar, le orsoline in Canada o i frati minori spagnoli dell'«Atlantico francescano», o che, ai suoi margini, conservano un forte potere di negoziato, come gli algonchini e gli irochesi, gli araucani del Cile, o le famiglie musulmane di Isfahan, la capitale dell'Iran safavide, che invitano gli agostiniani e i carmelitani scalzi della missione della città a impartire il battesimo ai loro figli malati in quanto 'uomini di Dio' portatori di guarigione, invece che di conversione⁴⁰. È attraverso lo studio di queste «vite globali»

³⁹ Cfr. i saggi contenuti in *The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*, eds. Thomas Banchoff, José Casanova, Washington, DC, Georgetown University Press, 2016, e in particolare le conclusioni di José Casanova, *The Jesuits through the Prism of Globalization, Globalization through a Jesuit Prism*, 261-86. Sulla persistenza delle reti gesuitiche durante la soppressione e la loro ricostituzione con la nuova Compagnia in una prospettiva di storia globale cfr. *Jesuit Survival and Restoration. A Global History, 1773-1900*, eds. Robert Aleksander Maryks, Jonathan Wright, Leiden-Boston, Brill, 2015.

⁴⁰ Christian Windler, *Missionare in Persien. Kulturelle Diversität und Nor-*

che la microstoria fornisce un contributo significativo al ripensamento del cristianesimo della prima età moderna in chiave transculturale (o di incontro fra religioni, come scrive Hsia)⁴¹. Non a caso, le parole che più ricorrono negli studi legati a questo approccio sono 'traduzione' e 'plasmazione'⁴².

Il fenomeno storico che ne emerge è stato definito «società missionaria»: un ordine sociale e culturale che prende forma (soprattutto in età contemporanea) con il consolidarsi degli imperi coloniali trascendendone però strategie e interessi, e che, al di là delle peculiarità dei singoli casi, si caratterizza per il processo di 'meticcaggio' attraverso il quale i popoli nativi trasformano l'impresa missionaria e l'esperienza religiosa in realtà locali⁴³. È in questo senso che il «cristianesimo globale» di età moderna si distingue per una molteplicità di influssi e relazioni che superano il modello diffusivo ed egemonico diretto dall'Europa cristiana agli altri continenti 'evangelizzati', e indicano invece la presenza, finora tutt'altro che acquisita, di una religione che è globale nel suo articolarsi come mosaico di tante religioni locali, di diversi centri di irradiazione che possono essere studiati solo secondo quella che Klaus Koschorke descrive come una prospettiva 'policentrica'⁴⁴.

menkonkurrenz im globalen Katholizismus (17.-18. Jahrhundert), Köln, Böhlau, 2018. Numerosi contributi sul cristianesimo missionario e il suo adattamento ai contesti culturali locali in *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions; The Frontiers of Mission: Perspectives on Early Modern Missionary Catholicism*, eds. Alison Forrester, Sean Alexander Smith, Leiden, Brill, 2016. Sul «Franciscan Atlantic» Julia McClure, *The Franciscan Invention of the New World*, London, Palgrave Macmillan, 2017. Sulla competizione fra gesuiti e istituto delle Missions Étrangères di Parigi in Thailandia, Cina e Vietnam cfr. Tara Alberts, *Conflict and Conversion. Catholicism in Southeast Asia, 1500-1700*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

⁴¹ Introduction a *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*, p. 8.

⁴² Charles H. Parker, *Languages of Salvation: Translating Christianity in the Global Reformation*; Nicolas Standaert, *Christianity Shaped by the Chinese*, in *Cambridge History of Christianity*, VI, *Reform and Expansion 1500-1660*, ed. Ronnie Po-chia Hsia, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 558-76.

⁴³ Helge Wendt, *Die missionarische Gesellschaft: Mikrostrukturen einer kolonialen Globalisierung*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2011. L'autrice (che ricorre al termine spagnolo *mestizaje*) fa riferimento al periodo compreso fra il XVIII e il XX secolo, ma un'analisi di questo tipo si applica anche alle realtà missionarie precedenti.

⁴⁴ *Changing Maps of the History of Global Christianity*, in *Europäisches und Globales Christentum / European and Global Christianity. Herausforderungen und Transformationen im 20. Jahrhundert / Challenges and Transformations in the 20th Century*, eds. Katharina Kunter, Jens Holger Schjørring, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, pp. 273-93; *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtliche*

Sull'onda di questa dilatazione geografica e disciplinare del campo della ricerca sul cristianesimo dell'età moderna è stato proposto, qualche anno fa, di «decentrare» la storia della Chiesa cattolica (di 'provincializzare' Roma, in altri termini), riconoscendo quanto allo stesso disciplinamento religioso perseguito in Europa nel XVI-XVIII secolo abbia contribuito la ricezione dei successi missionari conseguiti oltreoceano⁴⁵. In questo senso, il papato stesso dovrebbe essere studiato come parte di una «storia transculturale» che richiede altri approcci e la «moltiplicazione di fonti e prospettive»⁴⁶.

Accanto a un'ottica di questo tipo, che forse rischia di sfumare eccessivamente la diversità fra il piano delle pratiche religiose e quello del governo istituzionale della Chiesa (piani che il cattolicesimo romano ha sempre voluto tenere accortamente distinti, essendo probabilmente debitore anche a questo della propria longevità), credo sia opportuno sottolineare come uno fra gli aspetti più innovativi e potenzialmente fertili dell'approccio globale e policentrico che ho cercato di descrivere stia nella sua capacità di leggere il cristianesimo come sistema culturale. Detto altrimenti, la possibilità è quella di consegnare alla storia del cristianesimo la nozione di Clifford Geertz della religione come sistema culturale – come sistema di simboli che stabilisce un legame fra l'agire quotidiano dell'uomo, i suoi gesti e le sue ritualità, e la visione del mondo e delle forze soprannaturali che lo governano che è propria della cultura cui l'uomo appartiene⁴⁷.

Se, per riferirci sempre a Geertz, dietro il combattimento dei galli a Bali l'antropologo vede la conoscibilità di una rappresentazione dello scontro tra i principi trascendenti del bene e del male, perché gli stessi presupposti interpretativi non dovrebbero valere per il caleidoscopio

Perspektive. Phases of Globalization in the History of Christianity, ed. Klaus Koschorke, Wiesbaden, Harassowitz, 2012.

⁴⁵ Simon Ditchfield, *Decentering the Catholic Reformation. Papacy and Peoples in the Early Modern World*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 101, 2010, 1, 186-208.

⁴⁶ Giuseppe Marcocci, *Is There Room for the Papacy in Global History?*, «Rechtsgeschichte – Legal History», 20, 2012, pp. 366-67.

⁴⁷ Clifford Geertz, *La religione come sistema culturale*, in id., *Interpretazione di culture*, tr. it. Bologna, il Mulino, 1987, pp. 137-84 (ed. or. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, 1973). Un importante cantiere in questo senso, in riferimento all'interpretazione delle origini cristiane, è quello che vede impegnati da anni Adriana Destro e Mauro Pesce: cfr., fra gli altri, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Roma-Bari, Laterza, 2000. Sul cristianesimo di età moderna cfr. invece la parte IV di Rudolf Schlögl, *Fede e mondo moderno*, 343 ss., *Il cristianesimo come cultura*.

culturale di rituali, pratiche e rappresentazioni che si apre assieme alla diffusione del cristianesimo nel mondo (a partire, naturalmente, dalle stesse declinazioni del cristianesimo in Europa)? Si tratta, in altri termini, di pensare il cristianesimo moderno non soltanto come edificio dottrinale e abito teologico di una compagine di potere radicata in un sistema *fisso* di idee (il peccato originale, la redenzione, la penitenza ecc.), ma *anche* come risorsa in grado di esercitare funzioni diverse a seconda del contesto in cui è calata e degli attori che vi ricorrono, fino anche a mutare molti dei propri connotati essenziali. Come pensare altrimenti un caso-limite come quello dei *Kakure Kirishitan*, i cristiani ‘segreti’ giapponesi ‘scoperti’ nella seconda metà del XIX secolo dai missionari francesi, e che si erano tramandati la fede e le formule liturgiche introdotte quasi tre secoli prima dai gesuiti in una straordinaria ibridazione con lo shintoismo? Devono essere pensati, come fecero quei missionari, come fedeli shintoisti con residui devozionali cristiani o, come oggi, rappresentanti di una forma peculiare di cristianesimo?⁴⁸.

È forse in questa prospettiva che si lascia interpretare meglio la Vergine di Guápulo cui ho fatto riferimento sopra: come esempio non tanto di una Controriforma ‘inclusiva’, quanto della capacità del cristianesimo di essere non soltanto un complesso dottrinale, ma anche un arsenale di simboli che le diverse culture utilizzano e trasformano secondo le proprie esigenze e i propri linguaggi.

FRANCO MOTTA

Università degli Studi di Torino
franco.motta@unito.it

Abstracts

L'approccio *global* alla storia dell'età moderna, malgrado trovi ancora in larga parte il proprio oggetto d'interesse primario nelle relazioni commerciali globali e nel governo dei grandi spazi imperiali, ha sortito in questi ultimi anni un impatto non trascurabile anche sulla storia del cristianesimo, in particolare nel ripensamento delle modalità della sua trasmissione, e della sua imposizione, nel contesto del contatto fra Europa e culture non europee. Al

⁴⁸ Tara Alberts, *Catholic Missions to Asia*, in *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, pp. 127-44. In merito alle potenzialità euristiche implicite nello studio delle comunità religiose ibride rinvio ovviamente a Nathan Wachtel, *La fede del ricordo. Ritratti e itinerari di marrani in America (XVI-XX secolo)*, tr. it. Torino, Einaudi, 2003 (ed. or. *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, 2001).

modello tradizionale di una diffusione unilineare del cristianesimo determinata dagli attori coloniali, un modello che sostanzialmente vede la cultura cristiana come insieme omogeneo di dottrine “consegnato” al resto del mondo, si è infatti affiancata la consapevolezza dell'importanza della trasformazione e della risemantizzazione delle idee e delle pratiche cristiane da parte delle popolazioni non europee, contribuendo fra l'altro a pensare in modo diverso l'impresa missionaria.

Questa nuova lettura, nella quale le specificità teologiche delle diverse confessioni cristiane restano in ombra rispetto a fenomeni globali di ibridazione di idee e simboli, ha peraltro trovato terreno fertile in una tendenza, sempre più diffusa nell'ultimo ventennio, a porre in secondo piano l'importanza del confronto confessionale cinque-seicentesco nel formarsi del cristianesimo moderno, in favore di un'idea generica di ‘riforma’ (in senso soprattutto etico e disciplinare) che avrebbe esordito già nel medioevo per riprodursi poi fino a tutto il XVIII secolo.

Despite its main focus on global commercial relationships or the ruling of large imperial spaces, the global approach to early modern history has produced an undeniable impact on the history of Christianity as well, especially in rethinking the ways of its transmission, and imposition, in the context of the contacts between Europe and non-European cultures. The well-established model of a linear, top-down spreading of Christianity prompted by colonial actors – a model which is based essentially on a vision of Christian culture as an homogeneous set of doctrines “handed over” to the rest of the world – has been sided by the consciousness of the importance of the transformation and the resemantization of Christian ideas and practices by non-European peoples, so contributing, among other things, to think of the missionary enterprise in a different way.

This new interpretation, leaving in the background the theological peculiarities of the different Christian confessions with respect to broader global dynamics of hybridization of ideas and symbols, has found a fertile ground in the rising trend, dating back to the last twenty years, to put aside the relevance of the confessional struggle of the 16th-17th centuries in the shaping of early modern Christianity, focusing instead on the vague idea of a ‘reform’ (primarily conceived in an ethic and disciplinary sense) that had begun in the Middle Ages to reproduce itself until the end of the 18th century.